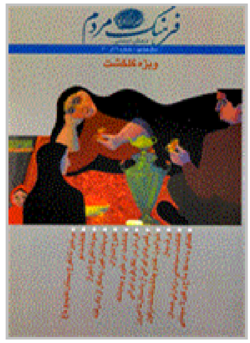
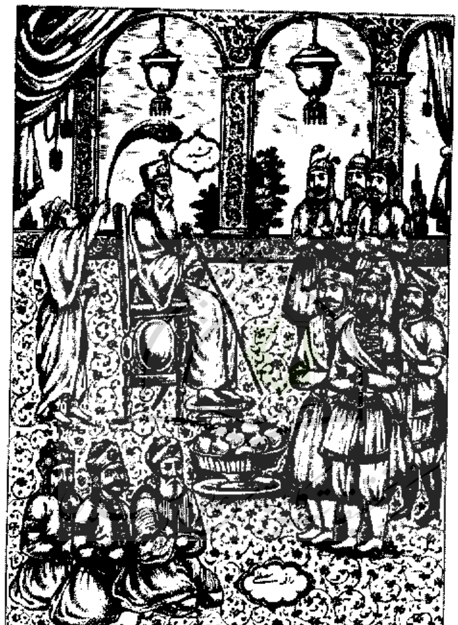



# نوروز و شاهنامه

نویسنده: مزداپور،کتایون
علوم اجتماعی :: فرهنگ مردم :: بهار 1387 - شماره 24 و 25
از 51 تا 66
آدرس ثابت : http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/265466

# نوروز و شاهنامه

■ کتایون مزداپور*



از میان سه اثری که به زبان فارسی میانهٔ زرتشتی یا پهلوی دربارهٔ توالی حوادث تاریخ داستانی ایران در دست است، رسالهٔ **روز خرداد ماه فروردین** (کتاب متن‌های پهلوی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، صص ۱۰۲ـ۱۰۸) با جشن نوروز پیوندی نزدیک دارد. یکی دیگر از این سه، سرآغاز دینکرد هفتم (بهار، ۱۳۷۶، صص ۲۰۴ـ۲۱۳) است و دیگری بخشی است از بندهش با نام ***گزند هزاره‌ها*** (همان کتاب، صص ۱۸۴ـ۲۰۱).

در این هر سه روایت، تاریخ داستانی ایران با کیومرث و آفرینش وی آغاز می‌گردد و در هر سه، خلاف شاهنامه، از مشی و مشیانه، نخستین مرد و نخستین زن، سخن می‌رود. اما در هر

* پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

یک از این سه، نظرگاهی ویژه و نگاهی خاص به حوادث گذشته و نیز آینده هست که به هر یک تمایز و تشخّص می‌بخشد. **گزند هزاره‌ها** تاریخ و حوادث آن را و آسیبهایی راکه اهریمن و آفرینش او در طی زمان بر نیکان زدند، بیان می‌دارد و **دینکرد** بیشتر به الهام و وحی الهی و فرهمندان می‌پردازد.

کاوش بیشتر روشن می‌کند که افزون بر وجوه اشتراکی که از همان آغاز به چشم می‌خورد، مانند یکسانی نامها و رشته حوادث پیاپی، در سطوحی ژرفتر، بُنمایه و پیوندهایی کهنه‌تر و اصولی‌تر را میان اینها و نیز بسیاری دیگر از آثاری که به دوران میانهٔ زبانهای ایرانی تعلق دارد و یا از آنها سرچشمه می‌گیرد، می‌توان دید. چندان که می‌توان چنین نتیجه گرفت که اسطورهٔ عتیقی دربارهٔ کیهان و مردم، در بنیان و اصل این روایتها مشترک است. منتهی در دست گروههایی که هر یک دیدگاه و راه و اصولی ویژهٔ خویش را در پرورش آن در طی زمان به کار گرفته‌اند، تنوع و شکلهایی رنگارنگ در روایتها پدید آمده است: یکی تاریخ داستانی را با دیدی خاص شرح می‌دهد و دیگری تحول وحی و الهام ایزدی را در زمینهٔ دینی باز می‌گوید و سومی از یکی از بزرگترین جشنهای ایرانی حکایت دارد. در نهایت، هر سه متن جدال دو نیروی خیر و شر، و سپس زمان و توالی حوادث را مبنای کلام خود قرار می‌دهند و شرحی را می‌آورند که به رستگاری و نجات نهایی آفرینش می‌انجامد. همین مفاهیم میان نوشته‌های ایرانی دوران میانه، چه زرتشتی و چه مانوی، مشترک است و همهٔ آنها آثاری از اصلی و پایه‌ای واحد را با خود دارند.

رسالهٔ *روز خرداد ماه فروردین* (کیا، ۱۳۳۵)، بویژه از جشنی به همین نام (رضی، ۱۳۸۳، صص ۶۸ـ۸۶) و حوادث کیهانی مهمی که در این روز واقع شده است و واقع خواهد شد، سخن می‌گوید. این جشن را **نوروز بزرگ** خوانده‌اند و قدیمی‌ترین اثری که از آن نام می‌برد، نیرنگستان (۲۰۰۳، ص ۱۲۰ و ص ۱۲۱: بخش سوم، فصل ۲۹، بند ۱۷) است. در دیگر متون پهلوی نیز از آن یاد می‌شود، مثلاً در بندهش (ترجمهٔ بهار، ۱۳۶۹، ص ۱۱۶). در سنت زندهٔ زرتشتی، این روز را جشن شاه کیخسرو می‌نامند (مزداپور، ۱۳۶۹، ص ۶۱) و امروزه بیشتر به جشن زایش زرتشت پیامبر شهرت دارد. رسالهٔ *روز خرداد ماه فروردین* به بعثت اشو زرتشت (بند ۲۴) و رواج دین (بندهای ۲۵ و ۲۶) در این روز اشاره می‌کند و نیز به شرح شش کین خواهی و بازستاندن آنی که دشمن ربوده بودش (بندهای ۱۶ـ۲۰ و ۲۲)، می‌پردازد و در بند ۲۰، رفتن باشکوه کیخسرو سیاوشان را به گرزمان، یعنی بهشت برین یاد می‌کند.

بنابر تعبیری که متون پهلوی از پیام آسمانی زرتشت دارند، رواج دین در جهان همان بازستاندن کین از اهریمن است که با تازش سهمگین خود در آغاز هفتمین هزاره از دوازده هزار سال، آفرینش هرمزدی را بیالود و از بدی بیاکند. رسالهٔ *روز خرداد ماه فروردین* (بندهای ۲۸ـ۳۲) پیشگویی می‌کند که منجیان هستی و موعودان آیین زرتشتی نیز در همین روز «به

پیدایی خواهند آمد»: بهرام ورجاوند از سرزمین شرقیِ «هندوگان» و پشوتن گشتاسپان، برادر زنده و جاویدان اسفندیار، از کنگدژ، و سپس هوشیدر که در این روایت (بسنجید با بهار ۱۳۸۶، صص ۲۷۶ـ۲۸۱)، پس از وی بیدرنگ سوشیانس ظهور خواهد کرد (بند ۳۲). رستاخیز و حوادث پایانی جهان و نابودی اهریمن (بندهای ۳۴ـ۳۸) نیز در این روز واقع خواهد شد.

هرگاه این رشته حوادث کیهانی را، که فرایند جدال میان خیر هرمزدی و شر اهریمنی است، با کین‌خواهی در شاهنامه، که خود واجد قداست نیز هست، بسنجیم، خواهیم دید که در شاهنامه نیز جنگ میان دو بُنِ خیر و شر مطرح است. با این تفاوت که در شاهنامه این جدال پردازش و بیان داستانی دارد و در نوشته‌های پهلوی، لحن کلام بیشتر دینی و گاه نیز تاریخی می‌شود. داستانهایی در شاهنامه که بنمایهٔ کین را در بردارد، با کیومرث و کین سیامک و نقش سروش، یعنی مطلق «ملَک و فرشته» (فرهنگ فارسی معین) در آنها، آغاز می‌گردد و تا کین سیاوش تداوم می‌یابد. سپس به عروج کیخسرو می‌فرجامد.

در این کین‌خواهی‌ها قداستی بوده است که آثار بازماندهٔ آن را به شکل دخالت سروش در رؤیاهای صادق می‌توان بازشناخت. نیز برگزیدگی زمان واقعه و قداست آن، وجهی است که آنها را به یکدیگر پیوند می‌زند. جنگی که در آغاز داستانهای شاهنامه (چاپ مسکو، جلد یکم، ۱۹۶۶، صص ۲۹ـ۳۲) میان سیامک و بچهٔ دیوسیاه درمی‌گیرد، سرآغازش با پیغام سروش است (همان، ص ۳۰، بیتهای ۲۸ـ۲۹) و به دنبال سوگواری بر سیامک است که دوباره پیغام سروش برای اقدام به کین‌خواهی می‌رسد (همان، ص ۳۱، بیتهای ۴۵ـ۴۸). همین نقش سروش را باز در بازآوردن گیو کیخسرو را به ایران (جلد سوم، ۱۳۶۵، صص ۱۹۸ـ۲۰۰) هم می‌بینیم.

همچنین واقعهٔ کشته شدن افراسیاب به کین سیاوش و قتل آن دیو در روزگار کیومرث و کشته شدن سلم و تور به دست منوچهر به کین ایرج (روز خرداد ماه فروردین، بندهای ۲۰ و ۱۹ و ۱۶) در جشن خردادروز و فروردین ماه روی داده است. در اینجا دو نکته را می‌شود یاد کرد: یکی این که به نظر می‌آید که در توالی حوادث در رسالهٔ ***روز خرداد ماه فروردین***، برخی افزوده‌ها زرتشتی و بعدی است و دیگر این که سنجیدن وقایع آن با شاهنامه دو نظرگاه داستانی و دینی را در باب تکوین آنها آفتابی می‌کند.

در مورد نخستین، می‌توان گفت که هرگاه نام اشوزرتشت و حامیانش، یعنی گشتاسب و لهراسب را از این رساله و حوادث آخر زمانی و فرجام‌شناختی آن برداریم، هیچ آسیبی به ساخت کلی اساطیر آن نمی‌خورد. نه تنها کیخسرو نقش کیهانی خود را در آخرالزمان (بندهای ۳۱ـ۳۳) در کنار کُشندهٔ ضحاک، که سام نریمان است، بتنهایی نیز می‌تواند ایفا کند و تاج و تخت را به گشتاسب شاه نسپارد، بلکه این توالی خود حتی بنوعی، تصنعی به نظر می‌رسد و چنین پیدا است که باید افزوده‌ای بعدی باشد.

کیخسرو که شاه زنده است، خود «پدیدار می‌آید» (ص ۱۰۶ کتاب، س ۵: بند ۳۱) و بر تخت می‌نشیند. در کتاب **روایت پهلوی و بندهش** از سلطنت آخرالزمانی گشتاسب خبری نیست. حتی در **بندهش** (ترجمهٔ بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۸۷) ناگهان مطلبی می‌آید که با نظرگاه زرتشتی دربارهٔ انسان مغایر است و در آن سوشیانس به کاری می‌پردازد که فقط به خداوند اختصاص دارد و در حد «زادگان کیومرث» نیست: «پس سوشیانس، از فرمان دادار، کنش همه مردم را بسزا مزد و پاداش دهد!» این پرسش پیش می‌آید که آیا عبارت «از فرمان دادار» نیز همانند با سلطنت آخرالزمانی گشتاسب در رسالهٔ **روز خرداد ماه فروردین**، افزایه‌ای است زرتشتی بر اصل کهتر و متعلق به کهنه‌دینیِ (paganism) عهد عتیق؟

هرگاه پاسخ این پرسش را مثبت بینگاریم، آنگاه جهانی دیگر از باورهای عتیق را در پیش چشم خواهیم دید که به عالمی جدا و مغایر با جهان‌بینی زرتشت پیامبر تعلق دارد و با باورهای زرتشتی هماهنگ و متناسب نیست. در آن دورنمای کهن، یک انسان، که در اینجا سوشیانس است، توان آن دارد که مردم را پاداش اخروی بخشد سزاوارِ کردارشان. در این بینش اساطیری، با انسان / خدایی سروکار داریم که بر زمین زاده می‌شود؛ گاهی چون سوشیانس پاداش اخروی به مردم عطا می‌کند و گاه نیز چون کیخسرو، می‌تواند با تن مادی به دنیای دیگر رود. دربارهٔ کیخسرو و شگفتی ناپدید شدن وی از چشم جهانیان، فردوسی از زبان همراهان او در سفر فرجامین و بر سرچشمهٔ آبی که او در آن سروتن شست و غائب شد، همین غرابت و اعجاب را می‌سراید (جلد پنجم، ۱۹۶۷، ص ۴۱۴):

خردمند از این کار خندان شود / که زنده کسی سوی یزدان شود

قدرت ایزدیِ انسانی که پاداش اخروی به دیگر مردم بدهد و یا کس دیگری که نمیرد و با تن مادی به گرزمان برود، در چارچوب نظرگاه اوستایی نسبت به جهان نمی‌گنجد. در اوستا، ایزدان از اصل آسمانی‌اند و از آنها اساطیر زایش و کلان کردارهای کهتر زدوده شده است. اینان که همه آفریدهٔ دادار اورمزد اند، بر زمین، یا حتی در آسمانها، زاده نمی‌شوند و وجهی انسانی ندارند و مظاهر گوناگون خداوند به نظر می‌رسند. بنابراین، نسبت دادن طبیعت آدمیان به آنان، از یک سوی، غریب است و از سوی دیگر، مشارکت آدمیان در صفات آنان، چون مبرّی بودن از ضعفهای طبیعی انسانی و نیز رهیدن از مرگ. خدایی که تجسد یابد و کالبدی زمینی و بشری داشته باشد، با ایزدان زرتشتی سازگاری ندارد و با صفات و خصائص آنان هماهنگ نیست و در مجموعهٔ یزدانکدهٔ کهن اوستایی غریب است.

اما در شاهنامه، به‌رغم خردپذیری کلام شاعر و روال داستانها، شاهی جاویدان و لایزال را می‌بینیم و این شاه جاویدان کیخسرو است. وی نقشی کیهانی دارد و بنابراین همین اساطیر، با مَرکبی ورجاوند، تا پایان زمان زنده می‌ماند تا کلان کردار خویش را در آخرزمان اجرا کند و در

زنده‌گری و رستاخیز عالم پدیدار شود (بهار، ۱۳۷۶، صص ۲۸۰ـ۲۸۱). همین نقش است که در بندهای ۳۱ـ۳۳ **روزخرداد ماه فروردین** از آن سخن می‌رود و این دنبالهٔ همان کلان کرداری است که در روزگار پیشین کرده است، یعنی کشتن افراسیاب و کندن بتکدهٔ چیچست. کلان کردار دیگر وی افروختن آذرگشسب است بر جای این بتکده (شاهنامه فردوسی، جلد سوم، ۱۹۶۵، صص ۲۴۶ـ۲۴۷) که شاهنامه آن را دژ بهمن می‌خواند. وی لقب «فروزندهٔ فرخ آذرگشسب» (شاهنامهٔ فردوسی، جلد پنجم، ۱۹۶۷، ص ۳۸۲، بیت ۲۴۷۸) را با خود دارد. از این روی است که چون در کتاب **روایت پهلوی** می‌بینیم که سوشیانس به او می‌گوید: «ای کی برو و دین بستای» (بهار، ۱۳۸۶، ص ۲۸۱)، لایه‌لایه بودن این اساطیر و روایتها بر ما محرز می‌گردد: کیخسرو و اساطیر وی در بنیاد خود نسبت به دین زرتشت بیگانه است!

در اینجا، دو انگاره را باید مطرح کرد. نخست این که جشن نوروز یادمان توالی دو حادثهٔ مجزا و متمایز است، یکی مرگ و دیگر باززایی و تولد جاودانگی. امروزه فقط بخش دوم از این توالی را می‌شناسیم، حال آن که اساطیر کهن با زمانهایی از حادثهٔ نخستین، یعنی مرگ را نیز در مراسم و آداب آن بازنمون می‌کند. دیگر این که در شالودهٔ داستانهای شاهنامه (مزداپور، ۱۳۶۹) آثاری بازمانده از قداستی متعلق به کهنه‌دینی عتیقی را می‌شود بازیابی کرد که با جشن نوروز و توالی تقویمی برگزاری آیینها و آدابی باستانی تناسب دارد و با حضور بنیادین زروان یا خدای زمان در اساطیر ایرانی هماهنگ است. نیز همهٔ اینها را می‌توان با اعتقاد ایرانی به ثنویت و جدایی قاطع نیکی از بدی در تناسب و تداوم دید.

پیش از جشن نوروز، در تقویم زرتشتی گاهنبار پنجه، که جشن آفرینش مردم است (بهار، ۱۳۷۶، ص ۴۷)، جای دارد و ده روز فَرَوَردیان (دستنویس م. الف و ۲۹، ۱۳۷۸، صص ۲۶۶ـ۲۸۰) که مشتمل بر پنجهٔ کوچک و پنجهٔ بزرگ است و ایامی که در آن فروهر رفتگان بر زمین و به خانمان خویش می‌آیند. توالی این مراسم و سپس پنج روز نوروز که پس از آن، در ششمین روز سال، یعنی روز خرداد از ماه فروردین، نوروز بزرگ و جشن شاه زنده سر می‌رسد، تحول جدیدی به نظر می‌آید که تلفیقی باید باشد نسبتاً جدید و متأخر. آنچه این تصور را تأیید می‌کند، تازش اهریمن بر آفرینش هرمزد است که در روز اورمزد و ماه فروردین واقع شد: «او چون ماری به آسمان زیر این زمین بجست، [آن را] تباه کرد، بشکست. ماه فروردین، روز هرمزد، [به هنگام] نیمروز در تاخت» (بهار، ۱۳۷۶، ص ۸۷). سی سال پس از آن، باز در «فروردین ماه، روز هرمزد» (همان، ص ۱۳۷) کیومرث را اهریمن بکشت، یعنی در نخستین روز نوروز.

سنت زندهٔ زرتشتی، در آداب روز اورمزد و ماه فروردین (بررسی دستنویس م. الف و ۲۹، ۱۳۷۸، صص ۲۶۶ـ۲۸۰) این خاطره را بهتر نگاه داشته و این روز را، که بنابر گاهشماری قدیمی و بی از محاسبهٔ کبیسه با نوروز رسمی انطباق ندارد، به نام «اورمزد روز مردگان»

می‌خواند. رسم بود که در این روز، فروشی یعنی **فروردین یشت** می‌خواندند (به نقل از شادروان موبد رستم شهزادی) که بزرگداری ارواح درگذشتگان و نیاکان است؛ نیز مردم به دادگاه یا دخمه و برج خاموشان می‌رفتند برای زیارت آرامگاه درگذشتگان. تداوم همین رسم را در قول *تاریخ بخارا* (به نقل از بهار، ۱۳۷۳، ص ۴۵) می‌بینیم که بنابر آن، پیش از طلوع آفتاب نوروز، هر مرد به یاد سیاوش خروسی را می‌کشته است.

به بیان دیگر، نخستین مرد یا انسان، در یک روایت از روایات عتیق داستان آفرینش، کیومرث نامیده می‌شده است و در دیگری، سیاوش.[1] از آنجا که زاینده میرنده است، مرگ اساطیری آدمی به این نخستین انسان منسوب است و زمان آن، روز اورمزد است از ماه فروردین، یعنی نوروز رسمی و ملی. پس از این درگذشت، رستاخیزی اساطیری روی می‌دهد که باززایی نخستین انسان است و زایش جاودانگی وی. این جاودانگی در کالبد فرزند سیاوش، کیخسرو زندهٔ جاوید روی می‌دهد در روزخرداد، ماه فروردین. اساطیر و جشنی چنین، ایرانی و متعلق به همین خطه و سرزمین است و همتا و برابر آن را در بین‌النهرین، در داستان دوموزی (جلیلوند صدقی، ۱۳۸۱، صص ۱۳۱-۱۳۴؛ نیز گرنه ـ مارشاک، ۱۳۸۱) و مراسم آکیتو می‌توان دید که با نظیر ایرانی خود همانندیها و تفاوتهایی دارد.

شاهنامه که شهادت و سوگ سیاوش را بیش از هر اثر و یادگار و مأخذ دیگری بزرگ می‌دارد (مزداپور، ۱۳۶۹، صص ۶۰-۶۷)، جشن زایش کیخسرو را با شکوهی یگانه، بصورت مژدهٔ بزرگ بازمی‌سراید (جلد سوم، ۱۹۶۵، ص ۱۵۸):

| | |
|---|---|
| شبی قیرگون ماه پنهان شده | به خواب اندرون مرغ و دام و دده |
| چنان دید سالار پیران به خواب | که شمعی بر افروختی ز آفتاب |
| سیاوش بر شمع و تیغی به دست | به آواز گفتی نشاید نشست |
| کزین خواب نوشین سرآزاد کن | ز فرجام گیتی یکی یاد کن |
| که روز نوآیین و جشن نو است | شب زادن شاه کیخسرو است... |
| دوان رفت گلشهر تا پیش ماه | جداگشته بود از بر ماه شاه |

همزمان با این رؤیای صادق است که کیخسرو به دنیا آمده است (همان، ص ۱۵۹) و او شاهی است که گرچه بنابر روایاتی که باید متأخر باشد، شصت سال شاهی می‌کند، اما نه تنها در شاهنامه همواره «شاه نو» خوانده می‌شود (مثلاً، جلد پنجم، ۱۹۶۷، ص ۳۶۲، بیت ۲۱۵۹ و ص ۳۶۳، بیت ۲۱۷۶)، بلکه در رؤیای راستین و تعیینگر افراسیاب، در سرآغاز سفر سیاوش به توران، وی به هنگام کشتن افراسیاب فقط چهارده‌ساله است (جلد سوم، ۱۹۶۵، صص ۴۹-۵۰):

---

۱ـ نظر خانم خجسته کیا، که سیاوش را انسان قدیم و نمونهٔ کامل اخلاق و رفتار درست بشری می‌دانند، در اینجا منظور است. از اطلاع شفاهی آن سرور بزرگوار و آگاهی و مشاورت ایشان در این باب سپاسگزارم.

بر تخت من تاختندی سوار / **سیه‌پوش** و نیزه‌وران صد هزار
مرا پیش کاوس بردی دوان / یکی بادسر نامور پهلوان
یکی تخت بودی چو تابنده ماه / نشسته بر او پور کاوس شاه
دو هفته نبودی ورا سال پیش / چو دیدی مرا بسته در پیش خویش
دمیدی بکردار غرنده میغ / میانم به دو نیم کردی به تیغ
خروشیدمی من فراوان زدرد / مرا ناله و درد بیدار کرد

وحشت از همین رؤیا سبب شد که افراسیاب پیشنهاد صلح کند و مانند همهٔ رؤیاها و پیش‌بینی‌هایی از این دست، در آن اشتباه و تعبیر غلطی، یا به بیان دیگر، رمز و رازی در کار است که داستان و حوادثش از آن برمی‌خیزد و صورت می‌بندد: منظور از «پور چهارده‌سالهٔ کاوس شاه»، نه پسر وی، بلکه نوهٔ او است؛ و این سیاوش نیست که مقدر است افراسیاب را بکشد، بلکه کیخسرو است که به کین پدر، نیای خویش را، بنابر حکم تقدیر، خواهد کشت!
افراسیاب بهنگام کشته شدنش از این رؤیا یاد می‌کند (جلد پنجم، ۱۹۶۷، ص ۳۷۴):

بیامد جهاندار با تیغ تیز / سری پر ز کینه دلی پر ستیز
چنین گفت بی‌دولت افراسیاب / که این روز خود دیده بودم به خواب
سپهر بلند ار فراوان کشید / همان پردهٔ رازها بردرید
به آواز گفت ای بد کینه‌جوی / چرا کشت خواهی نیا را بگوی...

تعدد لایه‌های روایات و اساطیر از یک سوی، و از سوی دیگر بازماندن نشانه‌های کهن از لایه‌های زیرین و قدیمی‌تر، در نهایت، ما را به قول **بندهش** می‌رساند: «ششم هری (=هرات) بهترین (سرزمین) آفریده شد. او را پتیاره این شیون و مویه کردن (شاید: (شیون و به چنگ موی کندن) بیش آمد. یکی خوانَد و دیگران (سخن او را) ستانند، به چنگ و چکامه» (ترجمهٔ بهار، ۱۳۶۹، ص ۱۳۴ و ص ۱۹۲). این وصف از شیون و سوگواری همراه با چنگ زدن و چکامه خواندن، به تعزیه شباهت دارد و هم به ***یادگار زریران*** و هم به آنچه ***تاریخ بخارا*** دربارهٔ سرودهای مردم بخارا در سوگ سیاوش می‌گوید (به نقل از بهار، ۱۳۷۳، ص ۴۵).

این گونه سوگواری و شیون که شاهنامه آن را در مرگ سیامک نیز وصف می‌کند (جلد یکم، ۱۹۶۶، صص ۳۰ـ۳۱)، در کیش زرتشتی گناهی است بزرگ و ریختن اشک برای درگذشتگان نیز (بهار، ۱۳۷۶، ص ۳۱۸: فصل ۵۷ ارداویرفنامه؛ صص ۳۰۹ـ۳۱۰: فصل ۱۶ ارداویرافنامه). همچنین رسم کبود و سیاه پوشیدن در عزاها، که هم در «ویلهٔ» سوگواران سیامک آن را می‌خوانیم و هم در نزد سواران خواهندهٔ کین سیاوش در رؤیای افراسیاب می‌آید، با رسوم زرتشتی انطباق ندارد.

در کنار قداست کین‌خواهی، سوگواریهای آیینی و پسندیدگی شیون و مویه بر مرگ شهید را

تا نوحه‌های آهنگین بردوموزی در سومر می‌توان دنبال کرد (ارفعی، ۱۳۵۷). اما چرا در آیین زرتشتی اشک ریختن بر مرگ را گناهی موجب رنج و آسیب بر روان در گذشتگان (بهار، ۱۳۷۶، صص ۳۰۹-۳۱۰) می‌شمارند و آن زنان که در فصل ۵۷ ارداویرافنامه «شیون و مویهٔ بسیار کردند و بر سر و روی زدند»، کیستند؟ نیز چرا رسم سیاه‌پوشیدن در نزد زرتشتیان متداول نیست و در آیین زرتشتی، اصولاً رنگ سیاه به اصطلاح مکروه و اهریمنی است؟

تقابل و تضادی که در اینجا مشاهده می‌گردد، بخوبی می‌تواند دنباله و تداوم همان قولی باشد که از زبان سوشیانس کیخسرو را به ستایش دین دعوت می‌کند و طوس که گرشاسب را به دین زرتشتی درمی‌آورد. در این تضادها و تناقضاتی چون کلان کردار کیخسرو در کندن بتکدهٔ چیچست و نشاندن آذرگشسب با زرتشتی نبودن وی، تلفیقی را می‌بینیم که کامل نیست و نشانهایی از افتراق و جدایی را از فراسوی آن می‌توان بازشناخت.

چنین به نظر می‌رسد که کوشندگی همه‌جانبه و استواری در سرآغازی دور برای پدید آوردن وحدتی میان اساطیر و باورهایی متفاوت و مجزا از یکدیگر در کار بوده است. چنین وحدتی که بعداً باز دستخوش تفرقه شده و نتوانسته است بصورت کامل تداوم یابد، دو جنبهٔ متفاوت دارد. نخست وحدت ملی ایران و اندیشهٔ ایرانشهری است که در طی هزاره‌ها بر جای مانده است و دیگری رنگارنگی و تفاوتهایی است که در آیینها و آداب و رسوم و نیز داستانهای تاریخی ایران دیده می‌شود. در اینجا با فرهنگی تلفیقی سروکار داریم که در بنیان خود مرکب است از خرده‌فرهنگهای متعدد، اما این فرهنگها در ساختی کلی با یکدیگر وحدت می‌یابند تا کلیتی واحد را بسازند. بیگمان در تعدد خرده‌فرهنگها شرایط جغرافیایی خاص منطقه و شرایط تاریخی جامعه دخیل بوده است و در کوشش برای وحدت یافتن و یگانه گشتن آنها هدفی سیاسی و شرایط اقتصادی را می‌باید جستجو کرد. از روی شواهد می‌شود داوری کرد که در آغاز، چنین کوششی با اقتدار و اراده‌ای استوار و داهیانه صورت گرفته است، اما شرایط حاکم در دورانهای بعد، در اجرای آن خلل بسیار پدید آورده است و منازعات گروههای مختلف ساکن در کشور ناگزیر در تداوم یافتن آن، دشواری ایجاد کرده است.

با وجود این، بر مبنای همان پایه‌های استوار نخستین، سنتها و چیزهایی و آثاری خلق و شیوه‌هایی پی افکنده شده است که تداوم و گسترش آنها را بصورت مبانی فرهنگیِ پویا و پرتوان ایرانی هنوز در دست داریم. یکی از منابع و مخازنی که در آن می‌توان سرنخهایی را برای بازیابی چنین اقدامی در ایجاد وحدت فرهنگی و پدیدآوردن تصور ملیت ایرانی یافت، همین روایات ملی و تاریخ داستانی ایران و بازبینی آنها است.

از آن جمله، در سنجش شاهنامه با رسالهٔ **روز خرداد ماه فروردین** می‌توان این فرض را پی گرفت و ابعاد آن اقدام دیرین را بازسازی کرد. در اینجا، با تلفیقی روبروییم که مبنای آن،

خلق تاریخی داستانی برای ایران است، اما در پی و پایهٔ آن، اساطیر آفرینش اقوام انیرانـی و نیرانی ساکن در این خطه قرار دارد که پیش از رسیدن فرمانروایان گردونه‌سوار و غالب آریایی به این سرزمین هزاران سال در این دیار می‌زیسته‌اند و فرهنگ و تمدنی دیرنده داشته‌اند. آثاری از قداست اساطیری قهرمانان و حوادث کهنه‌دینی آنان را در شاهنامه، در داستانهای سیاوشی آن می‌توان بازیافت که همگی بر محور مفهوم شهادت و بازخواهی کین شهیدی قدسی می‌چرخد.

همانند با پیام برای ضرورت جنگ و کین سیامک و سپس بازگشت کیخسرو به ایران که از سوی سروش است، مژدهٔ عروج کیخسرو را به جهانی دیگر نیز سروش می‌آورد (شـاهنامه، جلد پنجم، ۱۹۶۷، ص ۳۸۸، بیتهای ۲۵۷۰ـ۲۵۸۲ و نیز ص ۳۹۲، بیتهای ۲۶۵۳ـ۲۶۵۴). این پیک آسمانی، و نیز رؤیای صادق و راستین، در چند داستان شاهنامه نقش کلیدی دارد و این داستانها بخش بنیادین و شالودهٔ اساطیری شاهنامه را می‌سازد (مزداپور، ۱۳۶۹، صص ۵۳ـ۷۸). با این عروج، رشتهٔ داستانهای شاهنامه از مرزهای اساطیری درمی‌گذرد و به دوران تاریخی می‌رسد.

به بیان دیگر، از آغاز شهادت سیامک تا ناپدید شدن کیخسرو و رفتن او با تن زنده به «پیش یزدان»، در روایت پیشین و صورت قدیمی و بنیادین خود، شاهنامه گزارشی مقدس را دربارهٔ مسائل اصلی حیات و مرگ و جهان شرح می‌دهد و همچنین ارزش و بُعد آیینی دارد. با این ملاکها، که از جمله خصائص مشترک و جهانیهای اساطیر و ادیان بشری است، می‌توان اساطیر و باورهای مقدس را در فرهنگهای گوناگون بازشناخت و از آنها چونان ابزاری بـرای تـمایز اسطوره و باورهای دینی از افسانه و انواع قصه‌های جهان سود جست.

از نمادهایی چون تشت زرینی که سیاوش را در آن سر می‌برند و رستن گیاه از خون وی (مزداپور، ۱۳۶۹، ص ۶۴) که بگذریم، پیوند آیینی چون جشن نوروز با شاهنامه از این نظرگاه دارای اهمیت درجهٔ اول است. اگر شالودهٔ شاهنامه را سرودی آیینی و مقدس بشماریم که آن را چون *اِنوماعِلیش اَکدّی* در جشن سال نو می‌خوانده‌انـد (همان، ص ۵۹؛ ارفـعی، ۱۳۵۶، ص ۲۸؛ مجیدزاده، ۱۳۷۹، ص ۲۹۵)، آنگاه هنر مقدس سرایندگانی را باز خواهیم یافت که توانسته است خلق و بازسرایی تاریخ داستانی ایران را شکل دهد و آن را تا روزگار فردوسی تداوم بخشد. ایـن هـنر کـه گـوسانهای پـارتی (بـویس، ۱۳۶۸ـ۱۳۶۹) را در عـهده‌داری آن می‌شناسیم، بخوبی می‌تواند بنیان مقدس داشته و با بهره‌گیری از شیوه‌ها و طرزهای سخنوری در فنون همانندان و همالان خویش در گسترش و تکوین روایات ملی ایران نقش بنیادینی با تداوم چندهزارساله بازی کرده باشد. این هنرمندان و سرایندگان این روایات هر که بوده‌انـد، لایه‌های پیاپی و متواتری را در سرودن و حفظ آن باز نهاده‌اند که می‌توان در یکی از ژرفترین آنها، اساطیر شهادت و عروج انسان قدیم و جشن نوروز را بازیافت و در لایه‌های بعدی، تاریخ ایران را در قالب داستان.

نوروز در شاهنامه با همان روایتی می‌آید که رسمیت دارد و به شاهی انتساب می‌یابد که به رغم همهٔ کوشندگی برای فراهم آوردن بیمرگی در شهریاری خویش، سرانجام تسلیم مرگ شد، یعنی جمشید. اما نوروز بزرگ و باززایی شهید پس از قربانی شدن به اساطیر کیخسروی باز می‌گردد و نشان بزرگداری زایش نوآیین وی در «روز نوآیین و جشن نو» یا «شب سور آزاده کیخسرو»، بر جای مانده است. بیرون از شاهنامه نیز «شاه زنده» نقشی در انطباق تام با تقویم و تاریخ و حکایات ملی ایرانی دارد. وی جاویدان زنده است، زیراکه بر زمان غلبه کرده است و تا فرجام گیتی و هنگام پیوستن زمان کرانمَند و محدود به زمان بیکران و ابدیت بر جای خواهد بود. با زدودن گرد و غبار از چهرهٔ جاودانهٔ کیخسرو، اسطورهٔ تجسد خدای شهید را در کالبد سیاوش و سپس باززایی و عروج او را در کالبد فرزندش خواهیم داشت. وجهی از این سیما را در تاریخ داستانی ایران می‌بینیم، و وجهی دیگرش در باورهای مردمی و نیز کتابهای پهلوی و همچنین آثار فلسفی / عرفانی شیخ اشراق تداوم می‌یابد. وی چهره‌ای عرفانی و روحانی است و از فراسوی هنر بزرگ فردوسی در ترسیم سیمای ایزدینهٔ کیخسرو (مزداپور، ۱۳۸۳، صص ۱۳۶-۱۵۵)، می‌توان بارقه‌های الوهیتی قدیمی را به چشم دید.

در پیوند وی با نوروز دو وجه مهم از اساطیر و باورهای ایران باستان پدیدار می‌گردد: یکی از این دو، زمان است و دیگری آنچه به ثنویت شهرت دارد. ثنویت، به معنای جدایی مطلق خیر و شر، در نوشته‌های پهلوی به نام «دوبُن» (مثلاً گزیده‌های زادِ سْپَرم، فصل ۳۴، بند ۳۵) خوانده می‌شود: dō bun یا dō buništag، که به معنای «دو اصل» است. همین اعتقاد به «دوبُنِ» متمایزِ خیر و شر است که جهان آفرینش را به میدان و صحنهٔ جنگ هرمزد و اهریمن بدل می‌گرداند. مفهوم ملازم با آن، یکی آسیب اهریمن بر آفرینش منزه و بی‌عیب و نقص هرمزدی است و دیگری زمان که در طی آن، جنگ میان نیک و بد به فرجام می‌رسد. تازش اهریمن و مقابلهٔ با آن، بیان اساطیری همان چیزی است که بیان داستانی آن کین و کین‌خواهی است. براساس همین اساطیر، بازگشت به دوران منزه آغازین آفرینش بواسطهٔ زروان میسر است و زروان خود زمان است. خواهد آمد که کیخسرو افزون بر بازخواستن کین پدر، خود از چنگال آز، سپهسالار دیوان اهریمن، نیز رهیده است و در نوروز بزرگ به بهشت برین، و یا شاید به کنگدژ، که بهشتی بر روی زمین است، می‌رود.

زمان کرانمَند (بهار، ۱۳۷۶، ص ۴۱) در دوران بزرگ کیهانی خود دوازده هزاره یا دوازده‌هزار سال، با عدد دوازده به شمارهٔ برجهای آسمان است. نماد کوچک و کنونی آن، سال به معنای دوازده ماه است. در روز هرمزد و ماه فروردین، واقعهٔ تازش اهریمن به آفرینش هرمزد و سپس مرگ کیومرث ابوالبشر روی می‌دهد و نیز آیینی برای سیاوش را در نوروز برپا می‌داشته‌اند. پس از این شهادت و پدید آمدن کین، در روز خرداد و ماه فروردین، با آن وقایع

بزرگ کیهانی، چه در گذشته و چه در آیندهٔ فرجامین، کین خواسته می‌شود. توالی این حوادث با همهٔ تصورات و باورهای ایرانی دربارهٔ آفرینش و فرجام گیتی درهم بافته و تافته شده است. در جشن نوروز، دوازده روز به نماد دوازده ماه جشن است و روز آخرین، روز پایان و آشوب عالمی. در گونهٔ زرتشتی و دینی نوروز، شهادت و سوگ آغازین آن، رنگ و رونقی ندارد و به جای آن، نوروز بزرگ، که خرداد روز و فروردین ماه است، رنگ و رونق اصلی گرفته است و در **نیرنگستان** و **بندهش** از آن است که یاد می‌شود و برایش نیایشهای دینی ویژه می‌سروده‌اند و در روز اورمزد و ماه فروردین، **فروردین یشت** را برای ستودن و یاد کردن از فروهر مردمان.

بیان تقویمی آن با آداب و رسوم ویژه و جشنهای ایرانی همتکی دارد. در آغاز زمستان بزرگ، یعنی ماه آبان، پس از ماه مهر و جشن مهرگان، رشته جشنهای زمستانی آغاز می‌شود. در دیماه که ماه دادار و خداوند است، جشن بزرگ خرّم روز و آغاز چلّه بزرگ جای دارد. صد روز پس از آغاز آبانماه و زمستان بزرگ، جشن سده است و چلّهٔ بزرگ در آن به پایان می‌رسد. با سده چلّهٔ کوچک می‌آید و پس از پایان چلّهٔ کوچک، در بیستم ماه اسفند، زمان به فَروَردیان می‌پیوند، یعنی پنجه کوچک و پنجهٔ بزرگ. پس از این آیین درگذشتگان و گاهنبار برای بزرگداشت انسان، جشن نوروز است. آشکارا تلفیق میان آیینهای گوناگون و مراسم و آداب درگذشتگان را در چند فرهنگ کهن می‌بینیم که در مجموعه‌ای پیچیده و سنجیده شکل گرفته‌اند و وحدتی از آنها پدید آمده است.

به این اعتبار، جشن نوروز بازماندهٔ آیینی مقدس است که در آغاز سال، یعنی پاره‌ای بریده و «کرانمند» از زمان بیکران برگزار می‌شده است. در آن نخست به مسألهٔ آفرینش آدمی و مرگ انسان نخستین می‌پرداخته‌اند و سپس به باززایی او. بخش نخستین این آیین دوران پیش از آغاز فصل بهار را بصورت نمادین تصویر می‌کرده است و پس از این مرگ، که مانند فروافتادن دانه است در خاک، رویش گیاه و رستاخیز به وقوع می‌پیوسته است و این نوروز بزرگ است و جشن شاه کیخسرو.

سرآغاز مرگ‌آلود شهادت و سوگ آن رنگ زرتشتی به خود نگرفته و با انتقال آن به گاهنبار پنجه، که در بزرگداری آدمیان و فروهر درگذشتگان است، با آداب دیرین و نیاکانی خاندان فرمانروای هخامنشی و اقوام خویشاوند آنان هماهنگی یافته است (نظر شفاهی شادروان استاد مهرداد بهار). بنابر باورهای زرتشتی، در روز اورمزد از ماه فروردین، فروهرهای خاندانها که در فَروَردیان بر زمین آمده‌اند، به جایگاه خویش بازمی‌گردند. از این روی است که گرچه به حکم محاسبهٔ تقویمی و گاهشماری، روز نخستین فروردین ماه نوروز نام گرفته است و رسمیت ملی و حکومتی به آن داده‌اند، اما رنگ سنتی جشن مردگان و اساطیر عتیق مرگ را از سرآغاز نوروز و سال نو زدوده‌اند. چنین اقدامی را بخوبی می‌توان مکمل بیزاری کیش رسمی زرتشتی از سوگواریهای آیینی و نوحه‌ها و شیونهای سنتی و دیرینهٔ آن دانست که واکنش و عکس‌العملی

رسمی بوده است در برابر رواج و گستردگی عام آن در نزد بومیان این خطّه در سراسر کشور.

در آن لایهٔ بعدی از این روایات و حکایات، اساطیر عتیق نیرانی دربارهٔ شهادت خدای تجسدیافته، هنوز داستانی مقدس است و آیینی؛ اما فقط با «چنگ و چکامه» سروده می‌شود. در اینجا ما با روایتی روبروییم که هنروران داستانپرداز آن را می‌سروده‌اند و در این بازسراییهای پیاپی، داستان اصلی، پاره‌داستانهای دیگر را در خود جذب کرده است. این بخشهای جدید، نخست از آن روی به این اساطیر عتیق پیوسته‌اند که خود نیز واجد قداست بوده و اساطیری به شمار می‌رفته‌اند. بویژه شرح پیدایش نخستین نیاهای اقوام گوناگون آریایی و مهاجر را ضمن آن اسطوره‌های عتیق باز می‌گفته‌اند. چنین تلفیقی تعلق تاریخ داستانی را به همهٔ اقوام و قبایل و تابعان شاهنشاهی ایران بازنمون می‌کرده است و خود مظهر و نمادی بوده است از وحدت و یگانگی میان آنان. اندیشهٔ ایرانشهری و آن وحدتی که ضامن بقای ایران حتی در دورانی بود که تاریخ مرکزی را برای کشور نمی‌شناسد، نطفه و مایهٔ اصلی خود را باید مدیون اقدامی بزرگ در این راستا و با این شکل بوده باشد. فزونتر آن که در سراسر حوزهٔ فرهنگی ایرانی و بیرون از مرزهای سیاسی کنونی کشور ایران هنوز تأثیر همین اندیشه و تصورات را بنوعی می‌شود دید.

سپس، در لایهٔ رویین که در شاهنامهٔ فردوسی و دیگر روایتهای تاریخ داستانی ایران می‌آید، داستان سیاوش بخشی شده است از تاریخ داستانی ایران. در این لایه، نخستین انسان، که اینک نخستین شاه است، یعنی کیومرث، آغازگر تاریخ جهان است. نخستین پدران قبائل ایرانی، که نامشان در اوستا و گاه نیز در ودای هندوان می‌آید، بصورت شاه درآمده‌اند، تا داستان برسد به رستم دستان که داستان او از اصل سکایی است. بدین شمار، در تلفیقی استوار و سخت استادانه، لایه‌های متعدد روایت به هم جوش خورده‌اند و یکپارچه شده‌اند. با وجود این، از ورای ساخت داستانی مستحکم شاهنامه و تاریخ داستانی ایران، نشانه‌ها و ردپاهای اساطیر عتیق را در آثاری چون پیام سروش و رؤیاهای صادق نقشمند در جهت دادن به حرکت داستان می‌توان بازیافت. داستانمایهٔ شهادت و سپس باززایی شهید در نقش انسان جاویدان با کلان‌کردار کیهانی در فرجام جهان، هسته‌های بنیادین در شکل‌گیری و تکوین رشته‌داستانهای دیرینهٔ این مرز و بوم بوده است. صاحبان هنر مقدس سخنوری، که در نقل و بازسرایی این اساطیر عتیق، پایه‌گذاران و پرورندگان داستان آفرینش اند، در ادوار بعدی بویژه شهادت و کین را دستمایهٔ بنیادین در پردازش تاریخ داستانی جهان و نیز ایران قرار داده‌اند.

در همین لایهٔ رویین و رومَند داستانهای شاهنامه، سرنخ اصلی را در بازشناسی راز تکوین سلسله‌داستانهای تاریخی ایران، در همین توالی داستانهای کیخسرو و انتقال شاهی از او به لهراسب و دنبالهٔ داستانها تا اسکندرنامه می‌توان باز یافت. به گمان نگارنده، اسکندرنامه با قهرمان جوانمرگ و میرندهٔ خود، دنبالهٔ بلافصل حکایتی است که جوانی جاودانهٔ کیخسروی را

بیان می‌کند (مزداپور، ۱۳۸۴، صص ۴۹۱ـ۵۴۲). عروج کیخسرو بواسطهٔ ترک سلطنت و جهانداری، و غلبه بر آز است و این ماجرایی عرفانی است. در اسکندرنامه، از آز اسکندری (شاهنامه، جلد هفتم، ۱۳۶۸، ص ۸۳ و ص ۹۰؛ نیز مزداپور، ۱۳۸۴، صص ۵۱۵ـ۵۱۷) سخن می‌رود و در شاهنامه هنوز آن تطهیری که بر اثر یکتا انگاشتن اسکندر و ذوالقرنین، جهانگیر مقدونی را ارج و قربی بزرگ می‌بخشد، خبری نیست. اسکندر در روایت ایرانی حکایت خود، نماد سالکی است که نتوانسته است در آن چشمهٔ آب حیوان که شستشو در آن، گناه طبیعی انسان را می‌ریزد و می‌زداید (شاهنامه، جلد هفتم، ۱۹۶۸، ص ۷۹، بیت ۱۳۴۰) سروتن بشوید و از آن بنوشد. این گناه آز است و آز سرکرده و سپهسالار دیوان اهریمن (مزداپور، ۱۳۸۴، ص ۵۱۷). در شاهنامه روایت داستانی از این «آزند» می‌آید و در اساطیر پهلوی زرتشتی، یک روایت دینی آن و در داستان آفرینش مانوی، روایت دینی دیگرش.

در آن داستانهای عتیق، می‌توان قصهٔ تمثیلی و به اصطلاح مانوی، «آزند» عرفانی دو برادر را بازسازی کرد، که یکی از آن دو، سلطنت دنیوی و جهانخوارگی را برمی‌گزیند و آن دیگری تاج فقر بر سر می‌نهد. نمای دیگری از این دو همزاد، یک زوج است، که یکی به شهادت می‌رسد و دیگری میرنده است. این بنمایه با اشکال گوناگون در شاهنامه و دیگر حکایات ایرانی تکرار می‌گردد و در نهایت، صورتهای دیگری از آن، خود نمادی است از توالی مرگ و حیات، چه در عالم نباتی و چه تصورات رستاخیزی بشری. از سوی دیگر، همین بنمایه سلطنت روحانی و دنیوی و مفاخر مادی و معنوی را در تقابل با یکدیگر به نمایش در می‌آورد و شکل و پردازش داستانی به سرگذشتهای مردم خاکی می‌دهد. وجه عرفانی این داستانها، با گسترشی همه‌سویه، به حکایات و تمثیلات عرفانی ایرانی در دورانهای جدید پیوسته است، با همه رمزها و معانی بلند خود. حماسه‌ها و اساطیر کهن و نیز داستانهای عیّاری و درویشانهٔ ایرانی نیز از این سرچشمهٔ جوشان بهره‌برداری فراوان کرده‌اند و نشانهایی از آن بنیاد غنی در همهٔ این روایات بر جای است.

هرگاه این دو بخش اساطیری و عرفانی شاهنامه، یعنی داستان شهادت سیاوش و سپس زایش کیخسرو و عروجش را، با اسکندرنامه و داستان خضر جاویدان به دنبال یکدیگر بگذاریم، پس بخش تاریخی حکایت از آن جدا می‌گردد. این بخش، البته صرف نظر از داستان اشکانیان و ساسانیان، به زرتشت پیامبر و حامیانش، یعنی لهراسب و گشتاسب باز می‌گردد و سپس به هخامنشیان، یعنی حکایت بهمن پسر اسفندیار. بهمن اسفندیار همان کی‌اردشیرِ متون پهلوی و اردشیر درازدَست در شاهنامه (ج ۶، ۱۹۶۷، ص ۳۲۵، بیتهای ۱۶۶۶ـ۱۶۶۸) است و پادشاه هخامنشی است. از اینجا است که حماسه‌های کهن ایرانی به تاریخ می‌پیوندند و شخصیتها و نامهای تاریخی در شاهنامه پدیدار می‌شوند.

داریوش سوم را باز می‌شناسیم که در شاهنامه دارای دارایان است و در نبرد با اسکندر مقدونی شکست می‌خورد. پس یک حکایت سترگ و اصلی در این میان بازمی‌ماند و آن داستان داراب است و او کیست؟ داراب صورت طبیعی و اصیل نام داریوش در فارسی باستان است، یعنی dārayvahu و صورت رایج امروزی این نام را ما از کتاب مقدس گرفته‌ایم. پس دارابنامه‌ها، چه آن که در شاهنامه می‌آید و چه دیگر روایتهای آن، همه را باید داستانهایی دربارهٔ داریوش بزرگ هخامنشی دانست که با هدفی سیاسی ساخته و پرداخته شده است تا عظمت افسانه‌ای او به تاریخ داستانی ایران و روایتهای آن بپیوندد. همین سیاست نیرومند و پیروز، کیخسرو اساطیری را با کورش تاریخی همانندی بخشیده است و داستان بین‌النهرینی سارگون آگاده‌ای را به داراب منسوب می‌دارد و بنمایهٔ مهم و جهانگیر رهاکردن قهرمان را در نوزادی در صندوقی بر آب به پادشاه بزرگ نسبت می‌دهد.

کدامین دست توانمند چنین تلفیقی را پدید آورده و بر بنیان اساطیر آفرینش و نوروزنامهٔ عتیق نیرانی و بومیِ این سرزمین روایتی تازه ساخته است با داستانهایی از قهرمانانی تاریخی؟ تاریخ چنین حکمی برای این تلفیق باید پیش از آغاز هزارهٔ یکم مسیحی و روزگار مهرداد دوم اشکانی (در حدود ۱۲۴-۸۷ پیش از میلاد) باشد که سکاها را در زرنگ پیشین و سیستان کنونی اسکان داد. زیرا که با این اسکان و درآمدن آنان به متابعت شاهنشاهی ایران است که داستانی سکایی می‌تواند به این مجموعهٔ داستانی بپیوندد. پس در آن روزگار، رستم پای به میدان می‌گذارد و این جوانترین و نیرومندترین میهمان است در عرصهٔ داستانهای ملی ایران. اما بنیان آن سیاستی که وحدت ملی ایرانی را دنبال کند و برای آفریدن اندیشهٔ ایرانشهری ابزاری چون تاریخ داستانی ایران را بسازد و به کار برد، باید به روزگاری پیش از اینها بازگردد، زیرا که تا نیمه‌راه فرمانروایی اشکانیان، روال کلی داستانهای آن آفریده شده و آمادهٔ پذیرایی از پهلوان بزرگ خود از زابلستان و سیستان بوده است.

آیا همانانی که نوروز را با عظمت منقوش در سنگهای تخت‌جمشید برگزار می‌کرده‌اند، اساطیر نیرانی سیاوشی و شهادت را با تاریخ و داستانهای آن در آمیخته‌اند و گروههای قدیمی‌تر گوسان را حمایت و راهبری کرده‌اند تا بر پایهٔ سوگنامه‌های عتیق روایتی تازه بیافرینند با رنگ ملی و کشوری؟ آن پایه‌هایی عظیم و استوار که از آن روزگاران بر جای است، چنین حدسی را تأیید می‌کند. اگر کتیبه‌های سنگی و گردآوری قوانین ملتهای تابع هخامنشیان و اصلاحات بسیار دیگر (گیرشمن، ۱۳۶۸، صص ۱۵۵-۲۱۰؛ فرای، ۱۳۶۸، صص ۱۷۰-۱۷۲) به فرمان داریوش یکم هخامنشی به اجرا درآمد و حکم وی دربارهٔ آنها جامهٔ عمل به خود پوشید، پس ابزار تبلیغاتی کلامی و سخنوری در پردازش تاریخ داستانی واحد برای کشور را نیز او می‌باید تعبیه کرده باشد و به حکم حاکم او فرمانبرانش به آفریدن پیوندی فرهنگی میان اساطیر و داستانهای بزرگترین بخش از تابعان شاهنشاهی بزرگ با مردمان گوناگون و از نژادهای مختلف

دست یازیده باشند. در این صورت می‌توان دریافت که چرا داراب، که نامش در اوستا و اساطیر ملل تابع شاهنشاهی نیست، صاحب داستان زایش و رسیدن به قدرتی است که نظیرش را کتاب مقدس به حضرت موسی نسبت می‌دهد.

در اینجا است که آن تمایز چشمگیر میان تاریخ در شاهنامه و حوادث کیهانی رساله‌های پهلوی در این باب، مثلاً در روز **خرداد ماه فروردین** معنی پیدا می‌کند. در روز **خرداد ماه فروردین**، نظرگاه دینی در کار است و وجه سیاسی و کشوری تاریخ در آن انعکاس ندارد، خلاف داستانهای تاریخی با وجه ملی و سیاسی. به بیان دیگر، آنچه انجمنهای دینی و روحانی در این باب کرده‌اند، با راهی که سرایندگان تاریخ داستانی پیموده‌اند، از همان روزگار آغازین از یکدیگر جدا و متمایز گشته است. بنابراین، در عین شباهت و همانندیهای بنیادین، گهگاهی قهرمانان و حوادث، و نیز آیینها و آداب و رسوم در راههایی از انشعاب و تحول افتاده‌اند که هر یک شیوه و طرزی مختص خود دارد. از آن جمله، شاهنامه به یک صورت داستان شهادت و باززایی نوروزی شهید را می‌سراید و اساطیر بندهشی در آثار پهلوی، صورتی دیگری از آن را. مردم نیز به راه و رسم خویش نوروز را جشن می‌گیرند و آدابی چون مراسم شب یلدا و سیزده‌بدر را برگزار می‌کنند.

بیگمان از آن پس که تاریخ داستانی و داستانهای تاریخی ایران و بازسرایی آن بصورت نهادی اجتماعی شکل گرفت و پدید آمد، در روندی پیچیده و در شرایط گوناگون در طی تاریخ بلند خود چونان ابزاری در دست بسیاری مردم جای داشت و از آن به انواع گوناگون بهره‌برداری و با آن به شیوه‌هایی رنگارنگ کار و چالش شده است. با وجود این، بر مبنای آنچه گفته شد، چنین بر می‌آید که دستانی آغازگر پیدایش چنین مجموعه‌ای از اساطیر متعلق به اقوامی گوناگون را بنیان نهاده است. این داستانها بر هنر دینی در ستایش خدایانی نه چندان بزرگ و متعالی و بر مبنای نیایشی بنیانگذاری شده است که در جشن سال نو آن را بنا بر سنت دیرین می‌سروده‌اند و نامها و شخصیت قهرمانان آن در سرایشهای پیاپی دیگرگونی و تکوین یافته است تا در قالب شاهکار شعری بزرگ خود، که شاهنامه فردوسی است، عظمت جاویدان یابد.

## منابع

ارفعی، عبدالمجید (۱۳۵۷/۲۵۳۷). «رویای دوموزی»، **سخن**، دورهٔ بیست‌وششم، شمارهٔ هفتم، خرداد و تیر، صص ۹۵۲-۹۶۶.

ـــــــ (۱۳۵۶). ***فرمان کوروش بزرگ***، تهران: فرهنگستان ادب و هنر ایران، شمارهٔ ۹.

بویس، مری (۱۳۶۸-۱۳۶۹). «گوسان‌های پارتی و سنت خنیاگری در ایران»، ترجمهٔ مهری شرفی، **چیستا**، سال هفتم، شمارهٔ ۶ و ۷.

بهار، مهرداد (۱۳۷۳). **جستاری چند در *فرهنگ ایران***، تهران: فکر روز.

ـــــــ (۱۳۷۶). **پژوهشی در اساطیر ایران** (پارهٔ نخست و دویم)، چاپ دوم، تهران: آگه.

جلیلوند صدفی، شیدا (۱۳۸۱). «به سوی سرزمین بی‌بازگشت»، در **سروش پیر مغان** (یادنامهٔ جمشید سروش سروشیان، به کوشش کتایون مزداپور، تهران: ثریا، صص ۱۳۱ـ۱۴۵.

دستنویس م. و ۲۹ (بررسی) (۱۳۷۸). **گزارش کتایون مزداپور**، تهران: آگه.

رضی، هاشم (۱۳۸۳). **جشن‌های آب**، تهران: بهجت.

روز خرداد ماه فروردین (۱۳۳۵). «گزارش صادق کیا»، چ دوم، **ایران کوده**، شمارهٔ ۱۶، تهران.

**شاهنامهٔ فردوسی** (چاپ مسکو)، آکادمی علوم اتحاد شوروی، چ اول (۱۹۶۶)، تحت نظر ی. آ. برتلس؛ ج ۳ (۱۹۶۵)، تصحیح او. اسمیرنوا، تحت نظر ع. نوشین؛ ج ۵ (۱۹۶۷)، تصحیح رستم علی‌یف، تحت نظر ع. نوشین؛ ج ۶ (۱۹۶۷)، تصحیح م. عثمانوف، زیرنظر ع. نوشین؛ ج ۷، به اهتمام م. ن. عثمانوف (۱۹۶۸).

فرای، ریچارد ن. (۱۳۶۸)، **میراث باستانی ایران**، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی (چاپ سوم).

گرنه، فرانس ـ بوریس مارشاک (۱۳۸۱). «اسطورهٔ ننه در هنر سغد»، در **سروش پیر مغان** (یادنامهٔ جمشید سروش سروشیان، به کوشش کتایون مزداپور، تهران: ثریا، صص ۸۵۸ـ۸۸۸.

گیرشمن، رومن (۱۳۶۸)، **ایران از آغاز تا اسلام**، ترجمهٔ محمد معین، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.

**متن‌های پهلوی** (بی‌تا). گردآوردهٔ دستور جاماسپ اسانا، جلد اول و دوم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، شمارهٔ ۱۱۲.

مجیدزاده، یوسف (۱۳۸۳). **تاریخ تمدن بین‌النهرین**، ج دوم؛ تاریخ فرهنگی ـ اجتماعی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مزداپور، کتایون (۱۳۶۹). «شالوده اساطیری شاهنامه»، **فرهنگ**، کتاب هفتم، ویژه‌نامهٔ هزارهٔ تدوین شاهنامه، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، پاییز.

ـــــــ (۱۳۸۳). **داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر دربارهٔ اسطوره**، تهران: اساطیر ـ مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها.

ـــــــ (۱۳۸۴). «راه آفتاب (بینش ایرانی)»، در **بنیادهای فلسفه در اساطیر و حکمت پیش از سقراط**، از دریو ا. هایلند، ترجمهٔ رضوان صدقی‌نژاد ـ کتایون مزداپور، تهران: علم، صص ۴۷۵ـ۵۴۳.

Kotwal, Firoze, and Philip Kreyenbroek (2003) (ed.). The Herbedestān and Narangestān, Vol.3, Paris: Association pour L'Avancement des Etudes Iraniennes.